
¿“Dictadura” de las nuevas libertades? Relativismo ético y absolutización de lo útil en la Europa contemporánea

*“Dictatorship” of new liberties? Ethical relativism
and absolutization of the usefull in contemporary Europe*

RECIBIDO: 2012-03-02 / ACEPTADO: 2012-03-22

Marta ALBERT MÁRQUEZ

Profesora Contratada Doctora de Filosofía del Derecho
Universidad Rey Juan Carlos, Madrid
marta.albert@urjc.es

Resumen: El objeto de este trabajo consiste en poner de manifiesto cómo el relativismo ético esconde y convierte en absoluto el utilitarismo dominante en las sociedades contemporáneas. Los peligros que este fenómeno entraña para el respeto a la libertad, singularmente a la libertad de conciencia, también son analizados en las páginas que siguen, desde la óptica de la teoría fenomenológica sobre el valor.

Abstract: The aim of this paper is to emphasize that ethical relativism hides and absolutizes the dominant utilitarianism in contemporary societies. The dangers of this phenomenon related to freedoms (above all, to freedom of conscience), are analyzed in the following pages from the phenomenological theory of values point of view.

Palabras clave: Relativismo ético, utilitarismo, libertades.

Key words: Ethical relativism, utilitarianism, freedoms.

INTRODUCCIÓN

El europeo del s. XXI vive la libertad de un modo paradójico. Quizá podríamos expresar esta contradicción afirmando que tiene más libertades, pero que no siente más libre, o no vive, de hecho, más libremente. En mi opinión, esa paradoja se explica, en parte, por la preeminencia del relativismo ético y sus consecuencias.

El triunfo del relativismo parece conllevar de suyo un aumento de las libertades; pero sus consecuencias conducen, en mi opinión, a lo que en el título me he permitido llamar “dictadura de las nuevas libertades”.

RELATIVISMO ÉTICO

La clave se encuentra en la moral dominante en la Europa contemporánea. Por “moral” entiendo aquí un sistema de reglas de preferencias entre valores, que late en las estimaciones concretas que son “normales” en cada época. El relativismo ético implica la negación de ninguna instancia objetiva que dote de sentido a la variabilidad de las morales históricas. Tanto nuestras ideas sobre lo que es bueno y malo, como nuestras actitudes y comportamientos moralmente relevantes son relativos, en la versión de la teoría más extendida actualmente, al propio hombre. Nada habría bueno o malo en sí, sino que es el hombre la única medida de todas las cosas¹.

Como acabamos de notar, citando a Protágoras, el dilema está ya servido en la filosofía griega. Aristóteles se refiere a él el libro V de su ética a Nicómaco, en donde pone de manifiesto la existencia de cosas que son justas por naturaleza y otras cuya fuerza de obligar depende en exclusiva de la voluntad de los hombres². Así como algunos piensan que ambas cosas conviven en nuestra existencia cotidiana, otros, en cambio, niegan la existencia de nada que sea justo naturalmente, apelando a la mutabilidad y variabilidad de las morales históricas.

La expresión “dictadura del relativismo ético” se ha vuelto ya un tópico, desde que en abril del año 2005 el entonces Cardenal Ratzinger la empleara por vez primera en la homilía de la Misa *pro eligendo Pontifice*, que celebró pocos días antes de ser elegido Papa. “A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia –dijo entonces–, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse ‘llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina’, parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos”³.

¹ PLATÓN, *Teeteto*, Gredos, Madrid, 1988, 166d-167a. Traducción de A. Vallejo Campos.

² “Es natural lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de las resoluciones que los hombres puedan tomar en un sentido o en otro. Lo puramente legal es todo lo que, en un principio, puede ser indiferentemente de tal modo o del modo contrario, pero que cesa de ser indiferente desde que la ley lo ha resuelto: por ejemplo, la ley prescribe que el rescate de los prisioneros sea una mina, o que se inmole a Júpiter una cabra y no un cordero”. ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Espasa Calpe, Madrid, 1984, 4ª ed., libro V, capítulo VII. Traducción de Patricio de Azcárate.

³ RATZINGER, J., Misa “pro eligendo pontifice”, Homilía, lunes 18 de abril de 2005, <http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html>, 28 de febrero de 2012.

No comparto las críticas que esta expresión recibió en su momento, pues creo que, como veremos a continuación, las tesis relativistas tienen un alto grado de posibilidades de acabar imponiéndose a los demás de modo muy poco “relativo”.

Pero si lo pensamos detenidamente, el relativismo es, como agudamente describió Ortega, una teoría suicida⁴. Ser relativista *en serio* es una heroicidad intelectual. Si todo es relativo, también lo será, obviamente, la tesis que afirma el relativismo, luego lo más aproximado que cabe sostener coherentemente es una suerte de “no cognotivismo ético”.

UTILITARISMO

No pienso que el relativismo sea la posición ética dominante de facto en las sociedades contemporáneas, y me temo que esto no se debe a que en ellas impere la coherencia intelectual. Así lo ha puesto de manifiesto Andrés Ollero: “al relativismo se lo invoca para socavar la ética objetiva de la ley natural, heredada de nuestra cultura cristiana; pero el resultado no es un vacío relativista, sino algo aún más grave: la asimilación inconsciente de otra ética no sólo objetiva sino incluso empírica”⁵.

El relativismo ético se convierte así en la “pieza decisiva del actual dopaje ético de nuestra sociedad; pero sólo como vía insuperable para facilitar la llamada e inconsciente generalización del utilitarismo”⁶.

El relativismo juega el papel de “encubridor” del utilitarismo dominante. Pero las consecuencias de su proliferación van más allá de la mera evitación del resultado positivo de la pruebas de “dopaje ético”. No sé lo que ocurriría si todos nos definiéramos, pongamos por caso, como estrictos kantianos, y luego fuéramos, sin saberlo, utilitaristas. Supongo que la ficción no sostendría mucho tiempo. Pero ser utilitarista de manera inconsciente enarbolando la bandera del relativismo provoca consecuencias que van más allá del propósito

⁴ ORTEGA Y GASSET, J., “El tema de nuestro tiempo”, en *Obras Completas*, tomo III, 1ª ed., Aguilar, Madrid, 1983, p. 158.

⁵ OLLERO, A., “Relativismo y dopaje ético”, en *La política al servicio del bien común*, XI Congreso Católicos y vida pública, CEU ediciones, Madrid, 2010, p. 196.

⁶ *Ibid.*, p. 197.

de borrar la huella de la concepción ética dominante de facto. Y esas consecuencias tienen que ver con el riesgo en erigirse en una verdadera “dictadura” y, por tanto, con una situación en la que la libertad de los que piensan de otro modo queda comprometida seriamente.

RELATIVISMO Y “DICTADURA”

¿Cómo puede el relativismo ético conducirnos a la “dictadura”? Ensayaré a continuación una respuesta desde la fenomenología del valor. A fin de cuentas, cuando hablamos de relativismo ético e incluso, de utilitarismo, hablamos de valores. Hablamos, en definitiva, de la negación de la jerarquía axiológica como un fenómeno que esconde la trasmutación de los valores, al colocar la utilidad, que es el valor inferior, en el puesto superior de nuestra escala de valoración.

La respuesta a la pregunta anterior parece también paradójica, al menos así la expresó uno de los más peculiares fenomenólogos, Max Scheler: “*el relativista es el absolutista de lo relativo*”⁷. Por tanto, el relativismo no sólo oculta nuestro utilitarismo, sino que, además, lo eleva a la categoría de lo absoluto.

El origen del relativismo ético se encuentra en que toma los valores como “simples *símbolos* de valoraciones, predominantes en su círculo cultural” y a partir de ahí construye de modo arbitrario toda la historia como “adaptación técnica del obrar a los valores de su época, puestos, de hecho, de modo absoluto”. La historia no es más que un progreso hacia ellos. De ahí cabe deducir que el relativista ha convertido en absoluta la moral vigente en su tiempo: “el relativismo de los valores se apoya, en general, sobre una absolutización de valoraciones de cierta época y del círculo cultural a que pertenece el investigador en cuestión, es decir, sobre la estrechez y ceguera del horizonte de los valores morales”⁸.

⁷ SCHELER, M., “Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens”, *Gesammelte Werke*, Francke-Verlag, Bern / Bouvier-Verlag, München (desde 1986, Bonn). Ed., María Scheler (1971-1986) Manfred Frings (1986-1997), 15 vol. (en adelante, G. W.), Bd. V, 2000, p. 96. O también, “los llamados ‘relativistas’ éticos han sido, de hecho, los absolutistas de su respectivo presente”, SCHELER, M., “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen”, G. W., III, 1955, p. 69.

⁸ Por todas, SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW, B. II, 2000, pp. 317-318.

En el fondo, la raíz de todo el problema tiene que ver con las posiciones metafísicas que asumimos, consciente o inconscientemente. La negación de lo absoluto, que inaugura, según Comte, la Modernidad, tiene por consecuencia necesaria la inconsciente absolutivización de algo relativo. Y es que la historia y, tal vez, también nuestra propia experiencia vital, nos demuestra que lo absoluto funciona como categoría del pensar humano en cualquier caso, incluidos los intentos de negación de su existencia.

George Steiner lo ha puesto de relieve en su breve ensayo *Nostalgia del Absoluto*⁹, analizando en esta clave fenómenos que han marcado la historia de Europa, como el marxismo o el psicoanálisis. Modestamente he tratado de explicarme también de esta manera el curioso fenómeno que algunos¹⁰ (en parte debido al influjo de la conocida obra de Zagrebelsky sobre el “derecho dúctil”¹¹) han denominado de “absolutivización” de las Constituciones de la segunda posguerra, que parecen dispuestas a ocupar el puesto que otrora correspondiera al viejo derecho natural. Una nueva vuelta de tuerca para las siempre complicadas relaciones entre el derecho y la moral: la relativización de esta última suele degenerar en absolutivización del primero, que se convierte, de hecho, en el único instrumento que le queda al ciudadano para saber qué está bien o mal, o cómo ha de comportarse para ser, él mismo, mejor¹².

Y aquí se encuentra, a mi juicio, la raíz del problema que planteábamos al inicio. El relativismo ético, aunque entre en juego sólo para impedirnos detectar la generalización del utilitarismo, tiene efectos que superan el encubrimiento de nuestra verdadera posición moral. Es cierto que no nos permite saber hasta qué punto somos utilitaristas. Pero, sobre todo, nos convierte en *absolutistas del utilitarismo*, y ocurre que, cuando la categoría de lo absoluto se rellena inconscientemente de algo relativo, los problemas para la libertad de los demás están servidos.

⁹ STEINER, G., *Nostalgia de lo Absoluto*, Siruela, Madrid, 2008 (10ª imp., 1ª ed), traducción de María Tabuyo y Agustín López.

¹⁰ Entre ellos, el nada sospechoso de iusnaturalismo, PRIETO SANCHÍS, L., “El constitucionalismo de principios, ¿entre el positivismo y el iusnaturalismo? (A propósito de *El Derecho Dúctil*, de Gustav Zagrebelsky)”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XIII-XIV (1996-97), p. 151.

¹¹ ZAGREBELSKY, G., *El Derecho dúctil. Ley, Derechos, Justicia*, Trotta, Madrid, 2003 (3ª ed.), traducción de Marina Gascón.

¹² ALBERT MÁRQUEZ, M., “Relativismo ético, ¿absolutismo jurídico?”, *Persona y Derecho*, 61 (2009), pp. 33-52.

Porque ser utilitarista, en determinados asuntos, no tiene nada de malo. Ser utilitarista, en términos generales, es una opción, a mi juicio equivocada, pero legítima o, por lo menos, inofensiva. Pero hacer del utilitarismo una “religión laica” se me antoja un poco peligroso. Y esto último es obra del relativismo ético.

Si la verdad fuera honesta y coherentemente negada, no habría problema alguno. Pero como quiera que la verdad funciona, al cabo, como categoría del pensar en todo caso, termina por colarse en las mentes de los presuntos relativistas. El problema es que, como no puede ser el presupuesto de la libertad (*la Verdad os hará libres*), se convierte en su resultado¹³. La libertad conduce a la verdad. De ahí a *obligarnos a ser libres*¹⁴, hay un paso.

Mientras que un objetivista estaría probablemente dispuesto a afirmar muy pocas verdades, un relativista termina por elevar a dicha categoría cualquier producto de la maquinaria procesal del Estado liberal, producto que, casualmente, terminará sirviendo a una concepción utilitarista del hombre y de la sociedad. La libertad puede constreñir las libertades, si se concibe como fuente de la que mana la verdad.

LO ÚTIL Y LO VITAL: DOS EJEMPLOS DEL BIODERECHO

Pondré algunos ejemplos relativos al ámbito bioético y biojurídico, donde esta tendencia se hace sentir tal vez con mayor intensidad. Son tiempos difíciles para los valores de lo vital. La utilidad está por encima del valor de la vida.

Scheler interpretaba esta tendencia como una de las huellas del resentimiento en la moral moderna. En ella, “la vida misma de un individuo, de una familia, de una raza, de un pueblo, su pura existencia, ha de justificarse por el provecho que produzca a una comunidad más amplia. No basta la mera existencia, como sustentáculo de valores más altos que los representados por el provecho (...) La idea de que la vida, en su *expresión* desinteresada y en las formas de ésta, en su mero ‘respirar’ y en sus procesos vitales internos peculiares, representa una muchedumbre de valores en sí, a cuyo servicio están todas las

¹³ SCHELER, M., *Probleme einer Soziologie des Wissens*, G. W., VIII, 1960, p. 180.

¹⁴ Me refiero, claro está, a la voluntad general roussoniana.

acciones útiles (...) esta idea cede el puesto, en la intuición y en el sentimiento, a otra idea, a la idea de que la pura expresión de la vida es un lastre y un lujo malo, una especie de ‘atavismo’, residuo de antiguas facultades de movimiento y de acción, que fueron útiles antaño”¹⁵.

El inicio y el fin de la vida, cuando ésta se muestra en toda su fragilidad, nos brindan los ejemplos más claros de esta absolutivización de lo utilitario por obra del relativismo.

En 2010 se aprobó en Andalucía una ley conocida popularmente como “Ley de muerte digna”¹⁶. Fue la primera comunidad autónoma en legislar sobre este asunto. La siguieron Navarra y Aragón¹⁷. Más tarde, el entonces gobierno del Presidente Rodríguez Zapatero presentó un Proyecto de Ley de similares características, que no llegó a debatirse en sede parlamentaria debido a la disolución de las Cortes previa a la convocatoria de elecciones generales en 2011¹⁸.

No es este el lugar para analizar los cuatro textos normativos mencionados. Para lo que persigo mostrar, bastará el ejemplo de la ley andaluza. El artículo 20 del Estatuto de autonomía andaluz recoge “el derecho de todas las personas a recibir un adecuado tratamiento al dolor, a cuidados paliativos integrales y a la plena dignidad en el proceso de la muerte”.

En la Exposición de Motivos de la ley que desarrolla este artículo, se afirma que “el ejercicio de este derecho [se refiere a la toma de decisiones autónomas en el proceso de la muerte] tiene especial trascendencia en la sociedad andaluza, multicultural y diversa, en la que coexisten distintas creencias, valores y preferencias acerca de la muerte y de la forma de afrontarla, que

¹⁵ *Probleme einer Soziologie des Wissens, cit.*, pp. 159-160.

¹⁶ Ley 2/2010, de 8 de abril, de Derechos y Garantías de la Dignidad de la Persona en el Proceso de la Muerte, BOJA, n° 88, de 07/05/2010.

¹⁷ En el caso de la Comunidad Foral de Navarra, se trata de la Ley Foral 8/2011, de 24 de marzo, de derechos y garantías de la dignidad de la persona en el proceso de la muerte, BON, de 4 de abril de 2011.

La comunidad autónoma de Aragón reguló el asunto mediante Ley 10/2011, de 24 de marzo, de derechos y garantías de la dignidad de la persona en el proceso de morir y de la muerte, BOA de 7 de abril de 2011.

¹⁸ Actualmente, el mismo texto del proyecto de ley, presentado ahora como Proposición de ley por parte del grupo parlamentario socialista, espera ser debatido en las Cortes: Proposición de Ley reguladora de los derechos de la persona ante el proceso final de la vida, Boletín Oficial de las Cortes Generales, Congreso de los Diputados, n° 4-1, de 27 de diciembre de 2011.

merecen igual respeto y garantía de su libre ejercicio, siempre que no se infrinja lo establecido en el ordenamiento jurídico”.

He aquí la expresión del *relativismo ético*. No hay maneras buenas o malas de morirse, hay formas plurales de entender la muerte y una imposibilidad de optar entre ellas. Allá cada cual. El Estado se mantiene neutral y garantiza las libertades de todos.

Ante este panorama uno podría pensar que, afortunadamente, el relativismo permite que todos seamos un poco más libres.

Pero, en nombre de la garantía del libre ejercicio de las distintas creencias y preferencias acerca de la muerte, se socava la libertad de los que sí piensan que hay formas y formas de morir. Y sobre todo, en la práctica, termina imponiéndose la opción que impera en la moral social: la utilitarista. El sufrimiento que rodea a la muerte (no me refiero obviamente al dolor físico, que afortunadamente se puede paliar en la mayoría de los casos) realmente *sirve* para muy poco.

En el debate parlamentario de la ley andaluza pudieron escucharse sentencias como estas: “Porque, señorías, ante derechos ciudadanos, ante obligaciones ciudadanas, ante obligaciones de los profesionales sanitarios, no hay objeción de conciencia que valga”¹⁹.

“No hay objeción de conciencia que valga”... tradicionalmente la posibilidad de respaldar jurídicamente la objeción de conciencia, convirtiéndola en derecho, había dependido más de las motivaciones del objetor que de la conducta objetada²⁰. Pero aquí la cuestión es que la decisión democrática es inapelable. Es la “verdad” de quien no cree en la verdad. La decisión del Parlamento (“aquí es donde reside la soberanía del pueblo y aquí es donde se regulan los derechos y los deberes de los profesionales médicos y de la ciudadanía en general”²¹) pretende imponerse como tal.

De hecho, la objeción de conciencia de los profesionales sanitarios no se regula en la ley andaluza. Para nuestra sorpresa, su ausencia es unánimemente interpretada como una prohibición de su ejercicio, a pesar de que la objeción es un derecho constitucional y, por tanto, no requiere de la *interpositio legislatoris* para su ejercicio.

¹⁹ Diario de Sesiones del Parlamento de Andalucía, Pleno de la Cámara, 17 de marzo de 2010, p. 8.

²⁰ Exceptuando, eso sí, los casos en los que el objetor no puede ser sustituido, por razón de su cargo, por otra persona, como ocurre, por ejemplo, con los reyes.

²¹ Diario de Sesiones del Parlamento de Andalucía, Pleno de la Cámara, 17 de marzo de 2010, p. 7.

La ley se limita a establecer, en el apartado segundo de su artículo 18, que “todos los profesionales sanitarios implicados en la atención de los pacientes tienen la obligación de respetar los valores, creencias y preferencias de los mismos en la toma de decisiones clínicas, en los términos previstos en la presente Ley, en la Ley 41/2002, de 14 de noviembre, en la Ley 5/2003, de 9 de octubre, y en sus respectivas normas de desarrollo, debiendo abstenerse de imponer criterios de actuación basados en sus propias creencias y convicciones personales, morales, religiosas o filosóficas”. Afortunadamente, el texto fue modificado durante la discusión parlamentaria, ya que este artículo, en su redacción original, terminaba así: “*debiendo abstenerse de imponer sus opiniones personales morales, religiosas, filosóficas o de cualquier otra naturaleza*”.

Algo semejante ocurre con la reciente ley de salud sexual y reproductiva e interrupción voluntaria del embarazo²², en cuya Exposición de Motivos podemos leer: “La decisión de tener hijos y cuándo tenerlos constituye uno de los asuntos más íntimos y personales que las personas afrontan a lo largo de sus vidas, que integra un ámbito esencial de la autodeterminación individual. Los poderes públicos están *obligados a no interferir* en ese tipo de decisiones, pero, también, deben establecer las condiciones para que se adopten de forma libre y responsable, poniendo al alcance de quienes lo precisen servicios de atención sanitaria, asesoramiento o información”.

Los poderes públicos estarán obligados a no interferir en las decisiones de las mujeres que desean poner fin a su embarazo autorizando la muerte de sus hijos, pero ¿se sienten igualmente obligados a ser respetuosos con las decisiones de los ginecólogos que se niegan a practicar abortos, o con los que no desean formar parte de los programas de cribado de enfermedades genéticas, cada vez más extendidos en nuestra sanidad pública, que, sin finalidad terapéutica alguna, sólo se encaminan a la selección de los fetos sanos y a la muerte de los enfermos?

La objeción de conciencia estuvo ausente de la ley hasta el último momento, cuando se aprobó una enmienda transaccional que la regula de modo ciertamente restrictivo y, a mi juicio, inconstitucional²³.

²² Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo, BOE de 4 de marzo de 2010.

²³ El objetor tendrá que estar “directamente implicado” en el aborto y comunicar la objeción “por anticipado y por escrito”. En la práctica se prevé la creación de un Registro de Objetores de Conciencia.

Una vez más, la libertad es constreñida en nombre del imperio de las libertades.

Y nuevamente, nos encontramos en un escenario de *relativismo ético con utilitarismo absolutivizado de fondo*. Relativismo ético, en la medida en que no hay decisiones objetivamente buenas o malas en cuanto a cómo y cuándo tener hijos, ni siquiera en cuanto a cuándo o en qué circunstancias dejarlos nacer. La cosa depende de cada cual, y lo que cada cual decida será “bueno”: elevado a categoría pública de “bien” al convertirse en objeto del derecho a la autodeterminación personal (cuyo contenido, lógicamente, no para de engordar en estas circunstancias).

La decisión (y el derecho) de abortar se traslada a la madre durante las catorce primeras semanas de la gestación, y lo cierto es que el criterio social dominante no es tanto “que cada cual obre como le parezca”, como una nueva edición de “la mayor felicidad para el mayor número” (claro está que los no nacidos no entran en el cálculo). Hoy día, ciertamente, no reporta apenas beneficios tener hijos (a menos que nos replanteemos el futuro de las pensiones, lo que sería bastante sensato)²⁴.

También decide la madre, y, en este caso, hasta las veintidós semanas o hasta el final del embarazo (aquí el utilitarismo se muestra sin fisuras) en los casos en los que el feto presenta graves anomalías o tiene alguna enfermedad incompatible con la vida. Se “impone” la opción por lo útil, sin que exista la supuesta pluralidad de puntos de vista que el relativismo proclama. La misma previsión de estas indicaciones ya es expresiva de una valoración clara que el legislador adopta abiertamente (podría establecerse un sistema de indicaciones que justificara el aborto en otros casos, pensemos, por ejemplo, que el feto fuera extremadamente feo. Esta opción, que escandaliza a cualquier persona, simplemente muestra un claro predominio de los valores estéticos sobre los vitales; tan claro como el que las indicaciones vigentes muestran de los valores de lo útil sobre lo vital).

El asunto es que ese utilitarismo de fondo resulta inconscientemente absolutivizado. Se niega todo orden en la preferencia axiológica mientras se nos “cuela” la primacía de lo útil sobre cualquier otro valor, lo que no viene a ser más

²⁴ Vid., CONTRERAS, F. J., “El invierno demográfico europeo: causas, consecuencias, propuestas”, *Cuadernos de Pensamiento político*, FAES, Madrid, n° 33, enero de 2012, pp. 103-134.

que un orden de valores distinto y patológico. Pero mientras se critica toda suerte de dogmatismo e imposición de cualquier escala de valores, se impone de hecho, y, casi también, de derecho, el triunfo de lo útil, y se impide toda disidencia, que resulta culpable del delito de profesar abiertamente una escala de valores y actuar conforme a unas convicciones firmes y tenidas como de validez objetiva.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Antes señalaba que la raíz del problema era de orden metafísico. Me temo que la solución sólo puede encontrarse en la “resurrección” de la Metafísica. No se me ocurre otra forma de dejar de absolutivizar nada relativo que recuperar la categoría de lo absoluto como tal. Creo que tenemos recursos suficientes como para que esta recuperación de lo absoluto no nos devuelva al escenario premoderno. Me parece, en cambio, que encontrar la forma de articular lo que cuadra a nuestra razón con lo que escapa de ella²⁵ es, como ya señaló Ortega, el *tema de nuestro tiempo*. O sea, lo más posmoderno que nos cabe hacer.

El predominio de lo útil no me parecería entonces tan preocupante. Habría sido convenientemente relativizado con la entrada en juego de lo absoluto. Cada época, cada pueblo, cada cultura, posee una particular moral, en tanto ordenación de la preferencia axiológica. La variabilidad y mutabilidad de las morales históricas es un hecho cierto, así como que en muchas de ella se han dado formas de disposición del amor y el odio de suyo patológicas.

Pero esta radical relatividad de las valoraciones morales no nos da ningún motivo para admitir el relativismo de los valores y de su jerarquía. Al contrario, “la *ética absoluta*, rectamente comprendida, es precisamente la que exige imperiosamente esa diversidad, ese perspectivismo emocional estimativo en los pueblos y épocas”²⁶.

Sólo en virtud de la impresionante riqueza de valoraciones morales que, si nos quitamos las anteojeras, podemos percibir en la historia, en los pueblos, y en los individuos, habríamos de admitir la existencia de un orden objetivo de valores.

²⁵ O, simplemente, redefinir lo que es la racionalidad sin asimilarla, sin más, a la racionalidad científica.

²⁶ SCHELER, M., *Der Formalismus*, cit., pp. 307-308.

Con él vendría a ocurrir lo que con el universo ocurriría a un griego de la Atenas de Pericles y a un yanqui del siglo XX, en palabras de Ortega: “Si el universo hubiera presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como son la Atenas del siglo V y la Nueva York del XX indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se produciría idénticamente en dos sujetos”²⁷.

La constatación de que nuestras valoraciones morales difieran en virtud de los tiempos, las culturas o las personas no puede ser razón para negar la existencia de un orden objetivo de valores. En cambio, la única razón para pensar que tal orden no existe sería que nos hubiera ofrecido a todos la misma cara, con independencia de los tiempos, las culturas y las personas.

²⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, cit., p. 200.